

Aristoteles ve Kant'ta Faillik Problemi¹

Sedat Doğan²

ORCID: 0000-0002-0095-7836

Makale Geliş: 30 Ekim 2018

Makale Kabul: 15 Aralık 2018

Öz

Faillik problemi, başta çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teori olmak üzere pek çok sosyal bilim disiplininde -özellikle metodoloji tartışmaları bağlamında- geçen yüzyılın yoğun ve zor konuları arasında yer aldı. İlgili literatürün ahlak, hukuk ve politika gibi pratik felsefeye ilişkin tartışmalarında faillik görünüşleri temelde “toplumsal olan” çerçevesinde gündeme gelmiştir. Bu çalışmanın probleme Aristoteles ve Kant'ın getirebileceği açılımları görme girişimi, iki önemli çıktıyla sonuçlanmıştır. Birincisi bu iki filozofa ilişkin yaygın kanaatlerin yeniden düşünülmesi gerektiği ve aralarındaki önemli benzerlik ile düşünce sistemlerinin kader birliği; ikincisi ise -bazı çağdaş yorumların gidermeye çalıştığı aksine- bu benzerliğe rağmen Kant'ın Aristotelesçi faillik kavrayışında gerçekleştirdiği dönüşüm içinde toplumsalın ikincil bir konuma indirgenmiş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Alışkanlık, Doğa, Faillik, Motif, Toplumsal Olan, Yönelim.

Aristotle and Kant on the Problem of Agency

Abstract

The problem of agency was one of the most difficult topics of the past century, in the context of the methodological debates, in the social sciences especially in the contemporary philosophy of action and social theory. The agency in the discussions of the related literature on practical philosophy such as morality, law and politics have come to the fore within the framework of “the social”. The attempt of this study to see the implications of Aristotle and Kant to solve the problem has resulted in two important outputs. First, it is necessary to rethink common comments about these two philosophers, and the enormous similarity of their philosophy; the second is that, despite this similarity, “the social” has been reduced to a secondary position in the Kant's agency theory against Aristotle's.

Key Words: Agency, Habit, Intentionality, Motif, Nature, Reason, The Social.

Giriş

Faillik problemi, iki katlı bir ironiyi bünyesinde taşımaktadır. Bir yandan felsefe ve sosyal bilimlerdeki pek çok tartışmanın çekirdeğini oluşturmasına rağmen yalnızca çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teoride özerk bir ilgi görmüştür. Öte yandan da özgül disiplinleri sayılabilecek olan bu iki alanda bile kazandığı özerkliğe rağmen yakın zamanlara kadar açık ve seçik bir tanımı yapılmamıştır. Oysa problem, özellikle ahlak, hukuk ve politika konularında bireysellik-evrensellik, öznel-nesnel, negatif özgürlük-pozitif özgürlük, birey-devlet, özel-kamusal gibi pek çok dualist kompozisyona yayılmıştır. Aslına bakılırsa problemin farklı uzanımları bakımından, özellikle liberal ve komüniteryan kamplarda bireysellik-evrensellik gerilimi bağlamında, Aristoteles ve Kant geçtiğimiz yüzyılın önemli tartışmalarına dâhil edilmiştir. Fakat makalede, sınırlılıklar ned-

¹ Bu makale, “Aristoteles ve Kant Felsefesinde Faillik Sorunu” isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden türetilmiştir. Bu çalışma vesileyle tez danışmanım ve saygıdeğer hocam Prof. Dr. Arslan Topakkaya'ya tekraren teşekkürü borç bilirim.

² Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Kayseri/Türkiye. sedatdogan@erciyes.edu.tr

eniyle bu tartışmalara yer verilmeyecek; ana temaların betimsel düzeyde bilindiği varsayılarak tartışma alternatif bir faillik kavramsallaştırması aracılığıyla yürütülecektir.

Bu kavramsallaştırma, kavramın tematik tarihçesini içeren felsefi izleğin takip edilmesi ve çağdaş eylem felsefesi ile sosyal teorideki konumlanmalar dikkate alınarak olası en geniş kavram haritasından türetilmiştir. Böylece Aristoteles ve Kant'a verili teorik konumlanmaları dayatmadan mümkün olan en kapsayıcı yorumu yakalamaya çalışılacaktır. Faillik kavramı, bilinen en eski metinlerden beri fail veya eylem üzerinden indirgenerek tartışmaya açılmış olmasına rağmen failliğin her iki ögeyi de içeren bir deneyim olduğu açıktır. Böyle bir tematik tarihçe, bugüne kadar failliğin hangi kavram setleri üzerinden geliştiği, dolayısıyla faillığe ilişkin tahayyülümüzün mümkün sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir.

Faillik kavramı, üç temel öge gerektirir. Birincisi failliğin, her durumda eylem deneyiminde bulunan birine gereksinimi açıktır –ki konumuz bağlamında bu *insandır*. Literatürde, en üst ayrışma düzeyinde ister belirlenimci ister karşı-belirlenimci kampta yer alınsın; her faillik açıklaması, ya bütünüyle pasif ya da aktif bir fail kavramı içermektedir. Aynı şey, sosyal teorinin yine en üst ayrışma düzeyinde yapısalcı ve hümanist kampları için de geçerlidir. Deneyimde bulunanın ruh, insan, kişi, özne, birey, aktör gibi terimlerle ifade edilmesi veya bir tür hayvan, makine veya toplumsal bütünlüklerin bir epifenomeni gibi anlaşılması, her durumda eylemden ayrıştırılamayan bir fail kavramına başvurunun zorunluluğunu gösterir.

İkincisi eylemin (olay, davranış, edim gibi) ne türden bir deneyim olduğu sorunu, bizi deneyimde bulunanın içsel güçlerine götürür –ki failin otantik veya sözde bir fail olduğu konusunda- bu güçler onun *yönelimselliğine* atıfta bulunur. Rasyonel seçim ile normatif eylem teorileri burada uç kutupları temsil etse de failliği nihayetinde bu kavramlara indirgemek konusunda aynı akıl yürütme yollarına başvururlar. Failin irade veya akli aracılığıyla otantikliği kadar güdüler veya eğilimler aracılığıyla pasifliği vurgusu da yanlış değildir, fakat indirgemecedir. Buradaki her türden indirgemeciliğin nedeni, bu temaların ve daha benzerlerinin failin içsel güçleri olarak eylem bakımından aynı işlevi gördüğünü ihmal etmektir. Yönelimsellik, failliğin kategorik olarak bir yönelim içermiş olduğunu anlatır.

Faillik, bir eylemin deneyimlenmesi olduğundan eylemin mahiyeti, yani saf bir yönelim mümkün olmadığından belirli bir yönelimsel güçle birlikte bir eylemi mümkün kılan içerik üçüncü ögedir –buna da *motif* diyoruz. Yönelim daima bir “şey” ile yoğrulur; saf bir yönelim mümkün değildir, aksine arzu, akıl, güdü ve benzeri yalnızca birer yönelim ilkesidir. Motif ise yönelime ilişkin aynı anda “ne?” ve “hangi?” sorularına cevap verir. İlk soru yönelimi yoğuran şeyin nesnel tipini, ikincisi ise öznel içeriğini verir. Literatürde yasa, neden, kural, norm, amaç, model, yapı, toplumsal olgu, kültürel anlam, kolektif bilinç ve toplum gibi kavramlar olarak tartışmaya açılmıştır. Bu kavramlar, motif örnekleri olmak bakımından eşdeğerdedir; örneğin, bir eylemde her ne kadar bireyci terimlerle amaçsal ile birey-üstü terimlerle nedensel açıklama karşıt olsa da birer motiftir.

Aşağıda faillik kavramının burada belirlenen insan, yönelim, motif ögelerinden hareketle Aristoteles ve Kant'ın eylem teorilerinin bir karşılaştırması yapılacaktır. Amacımız genelde, literatürdeki teorik konumlanmaların indirgemeci karakterini aşacak bir açılım bulabilmek; özelde ise iki filozofun çözüm alternatiflerini *toplumsal olan* (ethos, gelenek veya kültür) bağlamında karşılaştırmaktır. Çünkü bireysel-evrensel gerilimi mikro düzeyde birey ile birey-üstü güçler arasındaki, makro düzeyde kültürel ile küresel arasındaki ilişkide

somutlaşan temel çağdaş problemlerden biridir. Fakat birey veya kültür yalnızca ölçek farklılaşmalarını yansıttığına göre problemin çekirdeğinin, faillik bakımından bireysel ile evrensel arasındaki gerilim olduğu açıktır.

1. Aristoteles'in Faillik Teorisi

Aristoteles'in faillik teorisi insan, yönelim ve motif ögeleri bakımından her durumda doğa, alışkanlık ve akıl arasındaki uyumlu üçlü tarafından açıklanabilir. Bu kavram setinin, metafizikten retoriğe kadar pek çok alanda farklı türevleriyle çeşitli faillik türlerini karakterize eden türevleri bulunur. Örneğin etik ve politikada ahlaki failliğin olanak koşulu olarak *physis*, *ethos*, *logos* türeviyle karşımıza çıkan bu üçlü retorikte ise politik bir hitabetin ikna koşullarında birer kanıt türü olarak *pathos*, *ethos*, *logos* şeklinde belirlenmektedir. Kavramlarda farklılaşmalar olsa da önemli olan hep indirgenemez üçlü olarak yan yana bulunan bu kavram setinde ilk bileşenin insanın doğal, ikincisinin ister alışkanlık isterse gelenek anlamında kullanılsın yaşamsal, üçüncüsünün ise tanrısal olana atıfta bulunmasıdır. Aşağıda insan, yönelim ve motif ögelerinde bu üçlünün nasıl belirlediği görülebilir.

İnsanın doğal olarak sahip olduğu üç etkinlik türü olan *bilme*, *yapma* ve *yaratmaya* karşılık olarak bilimler *teorik*, *pratik* ve *poietik* bilimlerdir.³ İlkeleri başka türlü olabilen olumsal bir alana ait olduğundan, pratik bilimlerde gözetilmesi gereken şey zorunluluk değil durumsallıktır. İşlevini *doğal zorunlulukla* yerine getiren varlıkların aksine insan, eylemi *alışkanlıkla* yerine getirir ve bu alanda nedenlerin bilgisine eriştiğinde kendisine *bilgelik* atfedilebilir.⁴ Eylemin doğal zorunluluğa tabi bir şekilde en kaba betimlemesiyle amaç-hareket denklemine indirgenmediği bu durum, insan failliğinin varlık temelidir. Fakat insanın, hayvanla ortaklaşa sahip olduğu yaşamda biyo-psikolojik yapısı gereği, yaşamsallığının özel bir tarzı bulunur. Aristoteles'in olanak (*dynamis*) ve etkinlik (*energeia*) ayrımı, işte bu çerçevede denkleme dâhil olur. Çünkü burada eylem; varlık koşulları bakımından değil, etkinlik bakımından söz konusu edilmektedir. Kavramın kökünde yer alan *ergon* terimi, Aristoteles'te "karakteristik iş" anlamına gelir. Dolayısıyla *energeia*, içsel amacına sahip doğal bir nesnenin bu amaca uygun etkinliğidir. Etimolojik izleği takip edersek anlam içeriğiyle de örtüşen bir biçimde *entelekheia energeianın*, *telos* ise *ergonun* koşuludur demek mümkündür. İnsanın özelliği düşünme olduğundan onun amacı da bir düşünme yaşamı olmak durumundadır. Düşünme ve eylem ilişkisi sorunuyla ilgili bir pasajda Aristoteles, "insan bu noktada bir ilkeye göre hareket eder"⁵ ifadesiyle sonuç önermesinin pratik akıl yürütme sonucunda eyleme götüreceği ilkeyi verdiğini ima eder. Şu halde Aristoteles'te failliği mümkün kılan birinci öge olarak kökensel koşul, yani insan, aynı anda ve birbirine tercih edilmeksizin doğal, toplumsal ve rasyonel bir varlıktır.

Aristoteles eylem dolayısıyla failliğin ilkesi olarak ruha açık göndermelerde bulunur.⁶ Aristoteles ruhun üç formunu akılsallık yoluyla birbirinden ayırt eder; akılsal olmayan yan, akılsal olan yan ve akılsal ruha uy-

3 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 1061b17-32; 1064a1-b15; Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1139a26-28.

4 Aristoteles, *Metafizik*, 986a3-7.

5 Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 701a.

6 "Çünkü gerçekte istenen şey hareket ettirir... Hareket ettiren tek bir ilkenin, isteme yetisinin olduğu aşıkârdır." Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 433a19-21. "Bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz." "Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapanda bulunur. O, akıllı seçim(dir)... Çünkü yapılanla seçilen aynı şeylerdir". Aristoteles, *Metafizik*, 994a14.

gun olabilen yan.⁷ Üçüncü durumu açıklamak için babanın ögüdünü dinleyen çocuk örneğiyle arzunun, aklın yoluna girebilme olanağını açıklar. Arzulayan yan akılsal değildir, fakat aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır.⁸ “Arzu” (*oreksis, desire*); akılsal olmayan “iştah” (*epithymia, appetite*), aklın dizginleyemediği “tutku” (*thymos, spirit*) ve akılsal olabilen “isteme” (*boulesis, wish*) biçiminde türlere ayrılır.⁹ Yani genel arzu yetisi olarak *oreksis*, hayvan ve insanlarda ortak eylem ilkesi iken, *boulesis* yoluyla insan eylemi ayrıştırılmış olur. Bu isteme etkinliğine bir düşünüp-taşınma ögesinin (*bouleusis, deliberation*) eşlik etmesi olumsal bir durumdur ve erdemli ile erdemsiz eylemi birbirinden ayırmanın imkânı da bu ögenin doğru bir şekilde bulunup bulunmaması olacaktır.

Aristoteles eylem sorununu, isteyerek (*hekousios*) ve istemeyerek (*akousios*) yapılan eylemler ayrımı üzerinden tartışmaya eğilimli görünüyor.¹⁰ İsteyerek yapılan eylem, “başlangıç ilkesi” failde bulunan eylemlerdir. Buna karşılık, istemeyerek yapılan eylemler ise zor ya da bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemlerdir. Hayvanlar ve çocukların seçim veya tercihte bulunamasa da isteyerek eylemde bulunduğunu söyleyen Aristoteles’te iradi eylemin sırf isteme yetisine bağlandığı söylenebilir.¹¹ Gerçek anlamda iradenin ise aklın yönlendirmesine açık arzu olarak isteme (*boulesis*) değil, “düşünüp-taşınmaya dayanan arzu” (*bouleutike oreksis*) olduğu da söylenir.¹² Bu, tercihin (*proairesis*) “akıllı arzu” ya da “arzulayan akıl” biçimindeki Aristotelesçi tarifidir; bu yoruma göre Aristoteles için irade, “düşünüp-taşınmaya dayanan arzu” gibi temelde akla dayalı bir şeye dönüşür. Fakat genel amaçlar için *araçların düşünüp-taşınılmış arzusu olan seçim* ile *doğru amaçlar için araçların düşünüp-taşınılmış arzusu olan tercih* birbirinden ayrıtılmış olur. Müller’den ödünç aldığımız kavramlarla ifade edersek, *nedensellik* bakımından sorumluluğun arzuya, *normatif* bakımdan sorumluluğun ise tercihe dayandığını düşünmek uygun görünüyor.¹³ Böylece doğal bir yönelim gücü olarak arzu yanında, akıllı arzu olarak tercihin mümkün olabilmesi için onu “akıllı” kılan bir yönelimsel güç daha gereklidir.

“Yasalar tarafından buyrulmuş şeyleri istemeyerek, bilgisizlikten ötürü ya da yasanın kendisi için değil başka bir şey için yapanlar gibi bazı kişilerin (sonuçta beklenen eylemi gerçekleştirdikleri için) adilce şeyler yapsalar bile adil olmadıklarını söylüyor(uz ...) Beceriklilik (parlak zekâlılık; *deinotes, cleverness*) diye adlandırdığımız bir yeti var: Bu yeti tercih ettiğimiz amaca giden şeyleri yapmayı ve o amaca ulaşmayı olanaklı kılar. Amaç güzelse övülecek bir yeti ama amaç kötü ise kurnazlık yetisine dönüşür”.¹⁴

Phronesis ile *deinotes* arasındaki fark pratik kıyasta değil, amaçlarda belirir; fakat Aristoteles hem seçim hem de tercihin araçlarla ilgili olduğunu söylemişti. Akıl bilgi üreten yanımıza ilişkin olduğuna göre bilgi türlerimizin kaynağıdır ve beş bilgi türünün aynı zamanda *Nikomakhos’a Etik*’te entelektüel erdemler olarak

7 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1102a27-1103a3. Bu ayrımın benzeri Kant’ta insanın iyiye yönelik asli yapıları olarak hayvansallık, insanilik ve kişiliğe tekabül eder.

8 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1102 b30.

9 Aristoteles, *Metafizik*, 235.

10 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1109b30-1111b3; Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 1223a21-1225b15.

11 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b7-9.

12 Aristoteles, *Metafizik*, 235.

13 Josef Müller, “Agency and Responsibility in Aristotle’s Eudemean Ethics”, *Phronesis*, 60(2015), 207-210. Eylemin ahlaklılık ilkesi, akıllı arzu ya da arzulayan akıldır. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1139a30-b5.

14 Bunun için aklıbaşında (*phronimos*) kişilerin aynı zamanda kurnaz olduğunu söyleriz, ama tersini değil. Aklıbaşındalık bu yeti değil, ama bu yetiden de bağımsız değil.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1144a14-29.

belirlendiğini söylemeliyiz.¹⁵ Bunlar; üretmenin bilgisi (*tekhne*), eylemin bilgisi (*phronesis*), bilimsel bilgi (*episteme*), felsefi bilgelik (*sophia*), sezgisel düşünce ile bilmedir (*nous*). Teorik akıl; düşünme (*dianoia*), bilgelik (*sophia*) ve sezgisel aklı (*nous*) kapsamına alır. Pratik akıl teorik akıldan büsbütün farklıdır; aklın amaç bakımından teorik olan yanından ayrılan bu yanı bir amaç uğruna düşünmeyi içerir.¹⁶ Amaç uğruna düşünmenin, amacı değil, amaca götürenleri düşünmeyi içeren inceliği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü pratik aklın yönelimsellikle irtibatını sağlayan bu ifade, aynı zamanda Aristoteles'in eylemle ilgili aklın katkısının amaç belirlemek değil, araçları düşünüp-taşınmak olduğu argümanı ile örtüşür. Failliğin ilkesi olarak ruh, bu işlevini arzu ve akıl güçleri aracılığıyla gerçekleştirir. Yönelimsellikle motifler arasındaki mantıksal uçurumu kapatan şey ise arzunun eylemin amaçlarıyla, aklın ise araçlarıyla olan ilişkisidir. Eylemin yargılanmasını veya olgusal ya da ahlaki bakımdan değerlendirilmesini ise motiflerin kendisi olmaksızın başarmak mümkün değildir.

Yalın bir yönelim imkânsızlığı fikrinden hareketle Aristoteles, yönelimin motifleri olarak *doğa*, *alışkanlık* ve *akıl* şeklinde üç öge belirlemiştir.¹⁷ Doğa motifi, olanak halinde bulunan insan olmağına ilişkin her şeyi kapsar. Bitkisel ve hayvansal ruh ile ortak olarak sahip olduklarımız yanında insanın özgül olanakları da bu kapsama girer. Bunlardan en düşüğü haz ve acı ile birlikte bulunan duygulanımlar,¹⁸ en yükseği ise iyi ve kötü ile birlikte bulunan huyların getirdiği mutluluktur. Doğal yapımızla akli amacımız arasında bir dolayım olarak *ethos* politik alanın mümkün kılıcı niteliği nedeniyle bir motif olur. Erdemler ve onun sağlanması için gerekli görülen pratik eğitim bütünüyle alışkanlık meselesine indirgenirken *ethos* merkezde durur. Alışkanlık, insanın ikinci doğasıdır.¹⁹ Yani Aristoteles açısından ahlaki faillik, kişinin karakterini içermeyen bir denkleme çözülmesi mümkün olmayan bir sorun haline gelir. Akıl ise iki biçimde motiflere dâhil olmaktadır. Birincisi aklın doğrudan ahlaki eyleme sağladığı içerikler yoluyla, ikincisi ise belirli içeriklere ulaşmanın aracı olmakla. İlk biçimde aklın işlevi, ahlaki ilk ilkeleri vermesi biçiminde söz konusu edilebilir. Böyle bir durumda Aristoteles'in genel teorisiyle uyumlu olmak bakımından iyi, nihai amaç, mutluluk, özgür irade, tümel ahlaki yargılar ya da orta-olma ölçütü gibi ilkelerin *noustan* gelmesi beklenir. İkinci biçimde ise aklın işlevi, eylemin durumsallığı çerçevesinde eyleme yol gösterecek bir pratik rehberlik ile ilişkilendirilebilir –ki bu konuda daha önce ortaya koyulan tartışmanın sonuçları onaylayıcı mahiyettedir. “Mutluluk Tanrı vergisi olmasa ve erdemler aracılığıyla kazanılan bir etkinlik bir yaşam olsa da tanrısal bir şey olarak görünüyor. Çünkü kendisinin araç olduğu daha mükemmel bir amaç bulunamaz”.²⁰ Ruh, beden tarafından sürekli hayvani alana sıkıştırılan ayrı bir töz değil, bizzat maddi bir varlık olan bedenin formudur. Dolayısıyla ruhun başına gelen en kötü felaket olarak resmedilen, ruhu aşağılara çeken saf bedensellik, Aristoteles'te aklın rehberliğine girmesi mümkün ruhsal yetilerle ilişkilidir. Bu nedenle de bu yetiler aracılığıyla aklın uygun bulunduğu ölçüde haz edinmek bedeni değil, ruhu ilgilendiren bir başarı; akla rağmen ortaya çıkan durumlar ise Platoncu teoriyle ortak olarak yine ruhu ilgilendiren bir başarısızlıktır. Haz ile iyi arasındaki temel farkı doğasallığa ve amaçsallığa taşıyan bu anlayış karşısında Aristoteles, nesnel ve öznel ölçütleri gündeme getirerek, örneğin bir amacın yerine getirilme

15 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1139b15.

16 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433a14-15.

17 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 219.

18 Duygulanımla öfke ve arzu türünden ruhsal yönelimleri kastetmektedir. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 1388b30.

19 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1114a15.

20 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, 1099b13.

sürecinde duyulan hazzı gündeme getirir. “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklıbaşında insanın belirleyeceği tarzda belirlenen, bizle ilgili olarak (duygu ve eylemlerde) orta olanda bulunma huyudur”.²¹ Fakat orta-olan, her seferinde yeniden düşünülmesi gereken bir durumsallığa sahiptir. Bizi uçlara iten şey, yani erdemsiz eylemin kaynağı ya haz veya acıdan kaçıştır. Böylece erdem, pratik erdeme sahip bir insanın yapacağı tarzda tercih edilen *bize göre bir ortaya* uygun eyleme eğilimidir. Aristoteles’in orta-olma ölçütünü nesnellik olarak belirlememiş olması, kullandığı “bize göre” ölçütü nedeniyle öznelliğe kapı açtığı anlamına da gelmez. Bu görelilik, durumsallığı ve doğrudan failin toplumsal rolünü içeren bir belirlemedir. Örneğin ölçülülük erdemi ile ilgili incelemesinin sonunda Aristoteles şu noktaya gelir: “...gerekenleri, gerektiği kadar, gerektiği şekilde, gerektiği zaman...”.²² Dolayısıyla teorik akıl perspektifinden orta-olan buyurgandır,²³ ancak uygulamada durumsal bir içerik kazanır. Genç bir insan ilkelerin başka türlü olması mümkün olmayan teorik bilimler alanında yetkinleşebilir, fakat ilkelerin başka türlü olabildiği pratik olumsuzluklar alanında zamandan kaynaklanmayan, fakat zamana ihtiyaç duyan deneyim nedeniyle yaşlıya göre çok daha fazla dezavantajlıdır.²⁴ Bu yorum, gencin deneyim alanında dezavantajlı konumunu da toplumsal *ethosu* öğrenmeye ihtiyaç duyduğu gerçeğini de dışarıda bırakmaz;²⁵ nihayetinde Aristoteles hiçbir yerde yaşça olgunlukla erdemce olgunluğu eşitlememiştir.²⁶ Genç ile yaşlı arasındaki farkta, *zamandan kaynaklanmayan fakat zamana ihtiyaç duyan* şeyi alışkanlıkla ilişkilendirilir; çünkü bizce alışkanlık zaman ya da tekrarı gerek koşul olarak kabul etse de yeter koşulunun yönelim ile motifin özdeşleşmesidir. Böylece ahlaki yaşam için gerçekte ihtiyaç duyulan şey bir formüller dizisi değil, tikel durumlarda erdemli eylemeyi mümkün kılan başka bir erdemdir: *phronesis* (aklıbaşındalık). “Deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da aklı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşlerine ve kanılarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir. Çünkü onlar deneyime dayanan bakışlarıyla sağ bir şekilde görürler”.²⁷ Mutluluk, eğer *Nikomakhos’a Etik*’in onuncu kitabı dikkate alınarak anlaşılırsa bütün bir etik teorisi yalnızca felsefi yaşama hizmet etmek gibi ikincil bir konuma indirgenir. Birinci kitaptaki başta olmak üzere diğer veriler de hesaba katılarak indirgemeci olmayan bir yorum mümkün olabilir. Sonuç olarak temaşayı nihai iyi olarak mutluluk şeklinde anlamak yerine, nihai mutluluk olarak anlamak daha uygun görünüyor: Mutluluk ruhun “erdemler çok sayıdaysa en iyi ve en tama göre”²⁸ etkinliğidir ve “temaşa, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur”²⁹. Sonuç olarak insan ve yönelimsel öğede olduğu gibi motif ögesi açısından da karşımıza üçlü bir yapı çıkıyor: doğal motifler olarak haz, onur, zenginlik; alışkanlıkla kazanılabilecek olan ve mutluluğun koşulu olan karakter erdemleri; aklın rehberliğinde en mükemmel mutluluk.

21 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 106b36-1107a1.

22 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1119b17.

23 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1143a8-10.

24 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1042a10.

25 Zaman ile değil, zaman içinde yaşanmışlık ile yani eylem deneyimi olarak failliğin nicelik ve niteliğiyle ilgili olarak genç karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimlemeler için bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1389a-1389b12.

26 Yaşlı karakter tipi ve gençlikle yaşlılığın olumlu karakter özelliklerini bir orta-olma durumu olarak kendi şahıslarında birleştiren olgun karakter tipi ile ilgili ayrıntılı betimleme için bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1389b12-1390b12.

27 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1143b12-15.

28 Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, 1098a15-17.

29 Aristoteles, *Metafizik*, 1072b24-25.

2. Kant'ın Faillik Teorisi

Felsefe tarihinde filozofları farklılaştıran şey genelde yeni bir içerik ihdas etmekten çok problemlere ilişkin verili malzemenin farklı bir biçim altında, yani özel bir temellendirme tarzıyla kavranmasıdır. Kant'ı özgün kılan şey ise bizzat temellendirme tarzını felsefi kavrayışın temelini yerleştirerek düşünce alanında bir devrim yapmış olmasıdır. Kopernik devrimi modellemesiyle kastettiği şey de tam olarak budur.³⁰ Kant'a göre bu devrimin özü, evrende yepyeni bir içerik ya da ilke bulunmuş olması değil, yalnızca bakış açısının nesneden alıp öznenin nesneyi kavrayış tarzına kaydırılmış olmasıdır. Bu yorum, Kant'ın kendisine yöneltilen bir eleştiriye verdiği cevapla desteklenebilir:

“Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini aşacak bir isabetle ‘eserde yeni bir ahlaklılık ilkesi değil, yeni bir formül ortaya konuyor’ dedi. Yeni bir ahlaklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi kim istiyordu ki? Sanki ondan önce dünya ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılma içindeymiş gibi (...)”³¹

Pratik Aklın Eleştirisi minvalinde verilen bu cevap, yukarıdaki yorumla transendental felsefeye genişletilebilir. Kant'ın özgün buluşu olan bu kavrayış tarzı, eleştiri ve sonrası yazılarının temel karakteristiği olacaktır. Dolayısıyla faillik probleminin de insan, yönelim ve motif öğelerinin bu kavrayış tarzını dikkate alarak tartışılması gerekmektedir.

Kant insan problemine cevap vermeden önce iyi ve kötü kategorileriyle bağlantılı olarak iki insan kavrayışını ele alır.³² “İnsan doğası gereği iyidir veya doğası gereği kötüdür dediğimizde bu yalnızca şu anlama gelir: İnsan iyi veya kötü maksimlerin kabulünün araştırılamayan ilk sebebini barındırıyor.”³³ Kant insanın doğasındaki iyiye yönelik asli yapıyı (fitratı), üç öğeden oluşan hiyerarşik bir yapı olarak sunar. Bunlar, canlı bir varlık olarak insanın *hayvansal yapısı*, canlı ve aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak insanın *insani yapısı* ve son olarak akıllı ve aynı zamanda yükümlülük taşıyan bir varlık olarak insanın *kişilik yapısı*dir.³⁴ İnsanın hayvansal yapısını, fenomenler dünyasına ait bir şey olarak doğa yasalarına bağlı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre Kant bu yapının temel yönelimlerini içgüdüler aracılığıyla belirler.³⁵ Bu güdülerden ilki organik varlığın en temel belirlemelerinden biri olarak varlığını koruma dürtüsüdür. İkincisi türün gelişimi ve nesillerin korunmasına yönelik cinsel dürtülerdir. Üçüncüsü ise türün diğer üyeleriyle birliktelik, yani toplumsallaşma dürtüsüdür. Gözlemcinin bakışından sanki kötülüğün kaynağı bu yapıymış gibi bir manzara edinilebilir –ki gerçekten de doğal amacından bütünüyle saptığında hayvansal kötülükle ilgili üç dürtüyle bağlantılı olarak insana oburluk, şehvet ve kanunsuzluk yakıştırılır. Kant'a göre irade patolojik olarak, yani

30 “Şimdiye dek bütün bilgilerimizin nesnelere uyması, objelerine göre düzenlenmesi gerektiği kabul ediliyordu (...) Kopernik, bütün yıldızlar kümesinin, gözleyicinin çevresinde döndüğünü varsayan açıklaması tutmayınca, o zaman yıldızları durağan bırakan ve onların çevresinde gözlemciyi döndüren varsayımının daha başarılı olup olmadığını denedi. İmdi metafizikte de objelere ilişkin ‘içgörü’ konusunda aynı şey denebilir (...) eğer obje somut (iç)görü yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim.” Immanuel Kant, “İkinci Basım İçin Önsöz (Katıksız Aklın Eleştirisi)”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 138.

31 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 8.

32 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Lokman Çilingir ve Aslı Avcan, (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 45.

33 Kant, Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 47.

34 Kant, Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 51. “İnsanın insani...” derken, bu iki kelimenin farklı amaçlar için kullanıldığını vurgulamak istiyoruz. İkincisi bir özellik olarak yukarıda verilen üç asli yapıdan biridir, ilki ise onların organik birliğidir.

35 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 52.

amaç edinilmiş bir içerikçe belirleniyor olduğu ölçüde duyusaldır, fakat bu patolojik belirlenim ancak nesnel bir zorunluluk halinde ise hayvansaldır. Fakat Kant'ın "akıl sahibi varlık" kavramı da bütünüyle ahlak yasasına zorunlu bağlılığı ifade ettiğinden bunlar için de ahlaklılık alanı tanımlanamaz. İnsan "akıl sahibi doğal varlık" olduğundan bu doğallık ona akıl sahibi varlıklar içinde özgül bir konum verir; doğallık hayvansallığa, akıl sahibi olmak kişiliğe ilişkindir. O halde *eylem, akıl sahibi varlığın bir maksime dayanan davranışı; maksim ise yasanın tasarımı anlamında öznel bir ilkedir*.³⁶ Bu durumda Aristoteles'te olduğu gibi Kant'ta da eylem, bir ilkenin cisimleşmesi anlamına gelmektedir. Fakat kişiliğin özelliği pratik aklın teknik kullanımında değil, saflığında bulunduğu yasaya uygunluktur. Böylece varoluşları istememize değil de doğaya dayanan varlıkların araç olarak göreliliği bir değeri vardır ve onlara "şeyler" denir; kendileri amaç olarak var olan (ve doğal yapılarının da buna işaret ettiği) akıl sahibi varlıklara ise "kişiler" denir. Öyle ki ahlak yasası idesi, kişilik için doğal bir yapı gibi düşünülmeden çok insanlık idesi olarak kişiliğin bizzat kendisidir.³⁷ Kişilik yapısı, kişisel tercihin kendi kendine yeter bir güdüsü olarak ahlak yasasına saygı duymadaki yatkınlıktır.

Pek çok eleştirinin gösterdiği gibi gerçekten de Kant'ta doğa ve ahlak dünyası olarak dualist bir yapıda beliren iki dünya kavrayışı, insanı bir yandan sonsuzluk içinde eriyen önemsiz bir parçaya indirgerken diğer yandan bütün dışsal nedenler karşısında kendisi için yasa koyucu bir konuma yüceltilmiş görünür.³⁸ İnsanın bu dualistik yorumunun Kant'ın varmayı arzuladığı son nokta değildir. Problem, hem transendental felsefenin bir düşünme tarzı ya da bakış açısı tarzı geliştirdiğinin hem de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bu bakış açısı farklılıklarının açıkça işlenmiş olduğu yerlerin gözden kaçırılmasıyla derinleşmiştir.³⁹ Kant dualizm probleminin çözümü için ahlak, antropoloji, din ve özellikle tarih alanında da önemli bir felsefi kavrayış geliştirmiştir. İnsan eylemlerinin olumsuzluğuyla sınırsız olan alanında her eylem kendi rotasını çizer gibi görünür ve bunun tek nedeni iradenin özgürce eylemde bulunmasıdır. Diğer bir deyişle insanlık tarihi; özgürlüğün, eylemlerin kaotik bir sonsuzluğuyla cisimleştiği bir alan gibidir. "İnsanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre gittüklerinden, insanlığın bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak olanaksız gibi görünür".⁴⁰ Fakat Kant'a göre tarih, özgür insan eylemlerinde belirli türden bir düzenlilik olduğunu keşfedebileceğimiz bir umudu taşır ve gerçekten de deneysel verilerin büyük kümeleri bu umudu canlı tutar.⁴¹ Fakat burada, hayvansal durumdan kopmuş bir özgürlüğün ahlak yasasının buyruğuna henüz girmediği bir durumda, ne insan eylemlerinin deneysel bir toplamı bize yol gösterebilir ne de Leibniz'in uyum düşüncesi bilgimize açıktır; fakat düşüncemize açıktır:

"Filozof, insanların toplu eylemlerinin *onların kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına* yöneldiğini varsayamayacağından, tek çıkış yolu insan olaylarının bu anlamsız gidişi ardında *doğada bir amaç* bulmaya girişmesi ve kendi planları olmaksızın eyleyen bu yaratıkların bir tarihinin, doğanın belli bir planına göre olanaklı olup olmadığına karar vermesidir".⁴²

36 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.

37 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 53. Kant daha sonra "amaçlar ülkesi"nde şeylerle kişileri fiyatı ve değeri olmak bakımından birbirinden ayıracaktır.

38 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 130.

39 Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito*, 41-42 (2005).

40 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi* içinde, çev. Uluğ Nutku, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 32.

41 Kant, Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", 32.

42 Kant, Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", 32-33.

İnsani faillikte Kant için aslında yönelimselliğin bir tek asli ilkesi bulunur: İsteme. “İsteme, belirli bir yasanın tasarımına uygun bir şekilde kendini eylemle belirleme yetisi” dir.⁴³ İsteme eğer yalnızca duyuusal dürtüler yoluyla, yani patolojik olarak belirleniyorsa hayvansaldır; fakat duyuusal dürtülerden bağımsız olarak yalnızca akıl tarafından belirleniyorsa özgür isteme olarak hem niyet hem de sonuç olarak kendisine bağlı olan her şey pratiktir. Kant yönelimselliğin ilkesi olarak istemenin ancak benimsediği ilkeler yoluyla gerçekleşebileceğini düşünür. “Akıl sahibi varlıkların duyuusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderkliktir.”⁴⁴ Çünkü istemeyi belirleyen dışsal içerikler deneysel dünyanın çeşitliliği içinde karanlığa gömülmüş ve bütün istisnalarıyla birlikte amaca uydurulmak üzere sağlam bir zekâ gerektirmektedir. Bu açıdan istemenin heteronomisi faillin dünya bilgisine sahip olmasını varsayan sürekli bir kaygı durumuna da neden olur. Hatırlayacak olursak, bu tarz bir dünya bilgisi, aslında Aristoteles’in gerekli gördüğü bir şeydi. İstemenin özerkliği, duyuusallıkla ile akılsallık arasında belirlenmeyi bekleyen bu yetinin heteronom, yani insanın özgül yeteneği olan aklın safiyetinden gelmeyen duyuusal içeriklerden arınmışlığını ifade eder. Bu şimdilik negatif bir tarzda olsa da aynı zamanda istemenin özgürlüğü demektir. “Dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁴⁵ Aslında iyi istemenin güdüsü bizzat iyi olmasına rağmen bu ancak akıl ile istemenin özdeşliği durumunda geçerli olabilecek bir yetkinlik olduğundan, iyinin insana açılışı aklın bir emri yoluyla gereklilik kipindedir. Bu gereklilik ise dışsal bir otoritenin tehditleriyle gelmez, doğrudan pratik aklın biçimsel ilkesine dayalı bir zorunluluk olarak vardır. Yükümlülük bakımından bütün zorunluluklar ya dışsal ya da içseldir, işte istemenin özerkliği zorunluluğun içsel olması durumunda geçerlidir.⁴⁶ Sıradan pratik akılda yalnızca bir soru bulunur: “kendi maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilir misin?”⁴⁷ Böylece insan belki yalanı isteyebilir, ama yalanın genel bir yasa olmasını isteyemez; üstelik bunu *altın kural*⁴⁸ gereği değil, yalana ilişkin maksimin kendisiyle çelişmeye düşmeksizin yasa olmayacağını fark ederek yadsıyabilir. Öyle ise istemenin ahlak yasasına boyun eğmesinin pozitif bir betimlemesi için ahlak yasasını da tıpkı ilk durumda olduğu gibi yönelimsel bir karakterde ortaya koymak gerekir. Peki, ahlak yasasının bir yönelim ya da güdü olarak işlevselleşmesi nasıl mümkündür? Duyguların türsel özelliği, etkilenime açıklıkla pasif olarak duyulanmasıdır. Ancak bütün duygular içerisinde, belki de sırf adı diğerlerine benzeyen, fakat daha çok bir bilinç durumu olan bir duygu daha vardır: saygı. Bu duygu, istemenin yasa tarafından belirlenmesine ilişkin bilinç olarak ben-sevgisini yıkan bir değer tasarımıdır.⁴⁹ Kant bir yerde saygının şeylere değil, kişilere yöneldiğini söylemişti.⁵⁰ Fakat tanım gereği burada kastedilen şey, bu kişinin şahsında temsil ettiği insanlık idesidir; diğer bir deyişle cisimleştirilen yasaya saygıdır.

İnsan kavrayışında olduğu gibi yönelimsellikte de Kant'ın duyuusallık ile akılsallık arasında yaptığı ayırım, sanki iki ayrı varlıktan bahsediyormuş gibi algılandığında gerçekten de bir dualizm ortaya çıkar. Fakat şimdi yönelimselliğin temel ögesi olarak isteme konusunda da Kant bu birliği kuracaktır.

43 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 44.

44 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 49.

45 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

46 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, (trans. Peter Heath), (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 62.

47 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 19.

48 “Sana yapılmasını istemediğin şeyi, başkalarına yapma!” biçimindeki geleneksel ahlak ilkesidir.

49 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 17.

50 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 84.

“Doğanın, ereklerin ilkesine göre saltık bir bütün görüldüğünde, insanın mutluluğu ile uyum içinde olması gerektiğini doğrulayacak ussal bir zemin bulabileceksak, insan yaratılışın son ereği olarak varsayılmalıdır. Öyleyse gereken şey yalnızca istek yetisidir, ama insanı doğaya (duyusal itkiler yoluyla) bağımlı kılan değil, ne de varlığının değerinin kazandığı ve yararlandığı şeylere dayanması ile ilgili olan istek; tersine, bu kendine yalnızca kendisinin verebileceği değerdir ki, yaptığından, bir doğa üyesi olarak değil ama istek yetisinin özgürlüğü içinde nasıl ve hangi ilkelere göre davrandığından oluşur, e.d. bir iyi istenç.”⁵¹

Pratik alanda özgür kişisel tercihlerin bir yığını olarak görünen insan eylemleri dünyası ya da tarih, doğanın amaçsallığı kavramı altında anlamaya uygun bir senteze ihtiyaç duyar. Aslında sorun, zorunluluk ile olumsuzluk arasında sürekli gerilim halinde bulunan sınırlı kavrayışımızı, bu gerilimi hiç yaşamayan mutlak bir kavrayışa yaklaştırmak zorunda olmamızla ilgilidir. Anlama yetisi ile akıl arasında orta terim konumunda bulunan yargı gücünün ilkesi, deneysel yasalar altında doğal nesnelere biçimi açısından çeşitliliği içinde *doğanın amaçsallığıdır*. Bunun anlamı en kaba haliyle, amaçlı doğa varlıkları olarak organik varlıkların niyetli eylemlerinin, *aynı zamanda* doğa tarafından belirlenen failce niyet edilmemiş amaçlara doğru gitmesidir. Bir açıdan insanın kendine dayanmasını ifade eden bu görüş, özerkliğe ilişkindir; yani özerklik ilkesi aslında paradoksal gözükse de doğanın amaçlılığında ilkesel olarak belirlenmiştir. “Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüleri olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir.”⁵²

Faillığın üçüncü ögesi olarak motifi, yönelimi belirleyiciliği doğrultusunda tanımlamıştık; Kant da istemeyi, eşikte belirlenmeyi bekleyen bir yeti olarak tarif etmektedir. “İsteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüleri arasında, sanki bir yol ağzında durur ve orada bir şey tarafından belirlenmesi”⁵³ gerekir. Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yaptığı şey, büyük filozofların bile eleştirmek üzere iştahını kabartan *saf formel bir ahlak üretmek değil, ahlaklara saf formel temelini göstermek* tir. Demek ki motif ögesi, maksime dayanmaktadır, yani eylemi belirleyen öznel ilkemizin deneysel ya da saf olmasına.⁵⁴ Bu kompozisyonda kötülüğün kaynağını yönelimleri belirleyen bir kaynak olarak ben-sevgisine bağlar. “İyinin yok edilemez ve bozulmaz tohumunun tüm saflığıyla baki kaldığını varsaymak zorundayız. Şu kesin ki, bu tohum maksimlerimizin ilkesi olarak kabul edilen ve tüm kötülüğün kaynağı olan ben-sevgisi olamaz.”⁵⁵ Ben-sevgisine dayanan ve mutluluk amacına doğru eşgüdümlü olarak birleşen duyusal eğilimlerin belirlediği içerikli pratik kurallar istemenin belirlenme nedenini *aşağı arzulama yetisine* yerleştirir.⁵⁶ Çünkü yüksek arzulama yetisi, Kant için pratik akla koşuttur ve eğilimlerden bir şey içermez. “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (akılın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.”⁵⁷ Öznel bir ilke olarak herhangi bir maksimin, isteme için nesnel bir ilkeye dönüşmesi, onun kendisini istemeye ne ölçüde zorunlulukla dayattığına bağlıdır. Maksim, failin genellikle bilgisizliği veya eğilimleriyle belirlenen koşullarına bağlı bulunan dolayısıyla içerikli olan pratik bir kural; bundan dolayı da *failin eylemini kendis-*

51 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 223.

52 Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 34.

53 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

54 Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 123.

55 Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, 70.

56 Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 25.

57 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.

ine göre ayarladığı ilkedir.⁵⁸ Oysa yasa, akıllı varlıklar olmak bakımından her *faillin eylemini kendisine göre ayarlaması gereken ilkedir*; bu nesnel zorunluluğun getirdiği genelliğiyle de o bir yasadır. Bu nedenle maksimin, yani öznel ilkenin (yasanın tasarımı) amacında sahip olduğu içerik/nesne nedeniyle değil, sırf kendinde değeri nedeniyle eyleme motif vermesi gerekir. İşte bu Kant'ın ödev kavramıdır; “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur”.⁵⁹ Şu halde Kant sınırsızca genişletilebilecek olan içeriklerle yüzleşmeksizin, bize bir sına ölçütü ya da bir prosedür vermiş oluyor –ki bu rigorizm eleştirilerinin bertaraf edilebileceği temel argümandır.⁶⁰ Bütün bunlardan hareketle koşulsuz buyruğun, genel bir yasa olmak bakımından, bir tane olması beklenir: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”⁶¹ Bu yasa üç farklı formülle tekrar karşımıza çıkar ve bu formüller aklın Kant'taki üç kullanım biçimine ve aynı zamanda düşünümsel yargının üç temel özelliğine paralel bir yolda gelişir.⁶² Diğer taraftan bu formüller, biçimsel ifadeler olmakla birlikte, Kant yeni bir içerik ihdas etmediğini söylediğinden bunların eylemin ahlaki yargılanmasının prosedürleri olduğunu düşünmek uygun gözüküyor.

Fakat burada da önemli bir problem bulunur. İnsanın bir yandan duyuusal varlığına sıkıca bağlanmış olması, öte yandan pratik bilincin ona ahlak yasasına bağlanmasını buyurması arasında bir çatışma doğar. “Yapmalısın çünkü yapabilirsin”⁶³ diyen bu sese karşılık, insan ister istemez şu soruyu sorar: “Ama nasıl?” Aklın çalışma tarzı içgüdülerinkine benzer bir zorunlulukla olsaydı bu problem çözüldü ama bu defa nedensel zorunluluk yükümlülüğün üstüne çıkar ve insan dışındaki akıllı varlıklarda olduğu gibi ahlaklılığı da ortadan kaldırırdı. “Ahlaklılık, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla *olanaklı* bir genel yasamayla olan ilişkisidir.”⁶⁴ Fakat aklın kendisi de rehberlik etmek için en saf ahlak ilkesine sahip olmasına rağmen, bir içeriğe sahip değildir. Kant burada doğanın amaçsallığı ile saf pratik aklın postulatları yoluyla bir çözüme ulaşmaya çalışır. Fakat ahlak yazılarında gösterdiği amaçlar ülkesi ideali, insanın doğal varlık yanını unutma eğiliminde olduğundan tek başına yetersizdir. İşte burada doğanın planı devreye girer ve akıl sahibi doğa olmak bakımından amacını akla dayanan ahlaki bir uygarlık olduğunu söyler. Ahlak yasasının üçüncü formülü de amaçlar ülkesi ya da Tanrı krallığının genel yasa koyucu bir üyesi gibi eylememizi, daha doğrusu maksimlerimizi buna göre seçmemiz gerektiğini söylüyordu. Böylece çözüm, doğanın amaçsallığı ve ahlaki idealin birlikteliğinde bir Tanrı Krallığı'nda gerçekleşecektir.

“Teleoloji doğayı bir amaçlar krallığı olarak, ahlak ise olanaklı bir amaçlar krallığını doğanın bir krallığı olarak düşünür. İlkinde amaçlar krallığı, olanı açıklamak için teorik bir idedir. İkincisinde ise olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleşebilecek olanı –hem de ona uygun- gerçekleştirmek için pratik bir idedir.”⁶⁵

58 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 37.

59 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

60 John Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, *Cogito*, 41-42 (2005), 242 vd.

61 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38. Ya da “öyle eyle ki senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.” Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

62 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki formüller için bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38-51. Düşünümsel yargı için ayrıca bkz. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 109.

63 Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 46. Ayrıca bkz. *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

64 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 57. Vurgu bize ait.

65 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 54.

Kant tarihsel dinlerin, aydınlanmış bir çağa ait olacak olan saf akıl dininin farklı değişkenlerce beliren içerikli örnekleri olduğunu ve bunların da varlığını doğanın gizli planının bir parçası olmalarına borçlu olduğunu düşünür.⁶⁶ Aslında doğa, insanlık adına nihai zaferin hukuk alanında olmasını istemektedir ve bunun koşulu da hukuk idesi altında bu yola girmenin imkânı olarak savaşın insanlık tarihini belirli bir kültürel olgunluk düzeyine erdirmesidir. “Doğanın tarihi iyilikle başlar, çünkü o *Tanrı'nın eseridir*; fakat özgürlüğün tarihi kötülükle başlar, çünkü o *insanın eseridir*”.⁶⁷ Kant bu fikri, muhtelif eserlerinde insan doğasındaki kötülükle ilgili argümanlarla desteklemiş olsa da bu, onun bu konudaki nihai kanaatini belirtmez. Aklın ilk uyanışıyla özgürlüğün tarihi kötülükle, üstelik de deneyimsizlik hali olarak doğa durumuna yabancı ve yapay kötülüklerle başlamış olabilir. Fakat doğanın planı uyarınca aklın gelişimi ve tür olarak insanlığın ilerlemesiyle, başlangıçtaki tüm çatışmaların kırıldığı bir ebedi barış durumuna varmak bir umut ilkesi olarak korunmaktadır. Doğanın amacına ya da Tanrısal inayete bağlanan bu umut, gerçek işlevini insan failliğini umut edilene yönlendirmesinde bulacaktır.⁶⁸ Kant yargı gücünün bir ortak duyu ideası (*sensus cummunis*) olarak anlaşılabilirliğini; çünkü düşünümSELLİĞİ yoluyla başka insanların tasarım yolunu düşüncede a priori olarak dikkate alan yargı gücünün kendi yargısını genel insan aklı ile karşılaştırabileceğini düşünür.⁶⁹ Öyle ki burada söz konusu olan karşılaştırma ne sınırlı bir insan grubunun yargısıyla ne bugüne kadar verilmiş olan yargılarla yapılır; aksine bu, kendimizi başkalarının yerine koyarak başkalarının olanaklı yargılarıyla yapılan bir karşılaştırmadır. Böylece sıradan insan aklı için şu üç düşünme ilkesi belirlenebilir: kendi için (önyargısız) düşünmek, başka herkes için (genişletilmiş) düşünmek ve her zaman tutarlı düşünmek.⁷⁰

Sonuç

Aristoteles ve Kant'ın eylem teorisini tartıştığımız bu çalışmanın önemli çıktıları aşağıda sıralanmıştır. İlk olarak çağdaş eylem felsefesi ve sosyal teoride faillığe ilişkin konumlanmaların bu iki filozofu kavramakta güçlük çekeceği açıkça ifade edilebilir. Görüldüğü gibi hem olay-nedenselci hem de fail-nedenselci kamplar, Aristoteles ve Kant'ta yalnızca belirli faillik tiplerini kapsayacak tarzda kurgulanmış olmasına rağmen tüketici tartışmalar olarak sunulmaktadır. Benzer şekilde sosyal teorideki hümanist veya yapısalcı kamplarla ilişkiseli açıklama tipleri de yalnızca bu iki filozofun indirgenmesi dolayısıyla doğru bir okuma gerçekleştirebilir. Bu nedenle bir filozofun belirli bir problem dâhilinde tartışmaya açılmasının ön koşulu, mümkün olan en geniş *bakış açısı*yla anlaşılmaya çalışılmasıdır. Verili teorik konumlanmalar aracılığıyla yapılan okumalar yalnızca, filozofa ilişkin yargının açılmasından ibarettir.

İkincisi, yazının başında faillik probleminin bir yanı sıra bireysellik-evrensellik probleminde indirgenebileceği söylenmişti. Genellikle Aristoteles'in özcü biyo-psikolojik teorisi nedeniyle *polisi* ve bu sayede *ethos* kavramı çerçevesinde alışkanlık üzerinden *toplumsal olam* vurguladığı düşünülmektedir. Bu da doğal olarak günümüzde farklılıkların birlikte yaşaması problemi konusunda Aristoteles'in teorisinin işlevsiz

66 “Çeşitli din kitaplarından (*Zendavesta, Veda, Kur'an* vb.) söz edilebilir; fakat bütün insanlar ve bütün zamanlar için tek bir din vardır. Dinsel inançlar ve kitaplar, zamana ve yere göre değişik olabilecek, dinin yayıcı araçlarından başka bir şey değildir.” Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 354.

67 Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 89.

68 Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, 100.

69 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 109.

70 Aynı yer.

kalacağı argümanı ile sonuçlanmaktadır. Benzer şekilde özellikle Rawls, Arendt ve Habermas gibi isimlerce çağdaş problemlere çözüm üretmek üzere farklı tarzlarda göreve çağrılan Kant'ın ise (mikro düzeyde faile makro düzeyde kültüre ilişkin olmak kaydıyla) bireysel olanı dışlamaksızın evrenselin olanak koşullarını temellendirebilecek bir çerçeve sunduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Kant felsefesinin kültürel çoğulculuk türünden çağdaş politik problemlere çözüm getirebileceği değerlendirilmektedir. Oysa bazı çağdaş düşünürler özellikle Kantçı ve faydacı etiğin kuralları ve formüllerle yoğrulmuş kavrayışları karşısında ahlaki müzakere alanlarının daraldığı kaygısıyla Aristoteles'in işlevselleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Bireysel-evrensel geriliminin her durumda politik eylem ve yargıya ilişkin olduğu, yani faillik probleminin görünüşlerinden biri olduğu unutulmamalıdır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre Aristoteles olgusal ve normatif bakımdan insan, yönelim, motif öğelerinin her birinde doğa, alışkanlık (veya gelenek), akıl şeklinde belirlenen üçlüyü indirgenemez bir kompozisyon içinde vermiştir. Kant ise aynı tartışmada olgusal bakımdan (eğilimler nedeniyle benlik ve kültürü de içerecek şekilde) doğaya ve akla yer vermekle birlikte normatif bakımdan mikro ve makro düzeyde faillik problemini akıl ögesine sabitlemiştir. Diğer bir deyişle omurgası Aristoteles'in sistemini epeyce andırmasına rağmen Kant'a gelindiğinde *toplumsal olanın* ortadan kaybolduğu gözlemlenebilir. Yukarıda işaret edilen Kant yorumcularıyla birlikte makalede bizim de işaret ettiğimiz gibi Kant'ta evrensel olan bireysel olanın aleyhine olumlanmış değildir. Fakat Kant'ı Aristoteles'e tercih etmek için bu argümanın yeterli olup olmadığına karar vermek için meselenin farklı sorular eşliğinde tartışılması gerekmektedir. Örneğin Aristoteles'in toplumsal tahayyülünde polis evrenseli temsil edip etmediği veya tersinden Kant'ın toplumsal tahayyülünde evrensel olanın gerçekten Batı Avrupa'yı ilgilendiren toplumsal (yerel) bir kompozisyondan türetilip türetilmediği kendi metinlerinde izleri takip edilebilecek önemli birer sorudur. Diğer taraftan Aristoteles ve Kant'ın olgusal açıklamalarında örtüşen "akıl" kavramının aynı zamanda mahiyeti bakımından da örtüşüp örtüşmediği çok daha ağır metafizik yükler barındıran bir başka soru olarak görülebilir. Sonuç olarak, bu çalışmada Aristoteles ve Kant'ı mümkün en geniş faillik kavramsallaştırması aracılığıyla tartışmanın olumlu sonuçlarının da işaret ettiği gibi, yapılması gereken tercihin filozoflar arasında değil, onlara yöneltilecek sorular arasında olması önemlidir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito*, 41-42 (2005), 340-380.
- Aristoteles. *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Aristoteles. *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kant, Immanuel. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, içinde *Tarih Felsefesi*, 31-47, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. “İkinci Basım İçin Önsöz (Katıksız Aklın Eleştirisi)”, içinde *Seçilmiş Yazılar*, 132-154, çev. Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel. “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, içinde *Tarih Felsefesi*, 80-100, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*, trans. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kant, Immanuel. “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, içinde *Seçilmiş Yazılar*, 327-376, çev. Nejat Bozkurt, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir ve Aslı Avcı, Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Rawls, John. “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, *Cogito*, 41-42 (2005), 241-276.